محكم

عبد اللّه العروي؛ المشروعُ الفكري ووحدةُ المتن:

مُلاَحظاتٌ على هَامش حوار العروي مع مجلة النهضة

نبيل فازيو

باحث مغربي



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

الملخص التنفيذي:

لا نتردد في القول إنّ عبد الله العروي صاحب نسق فكري ونظري متماسك تحكُمهُ هواجس التاريخانية والحداثة. هذا ما دافعتْ عنه هذه الدراسة عن طريق النظر في الإيديولوجيا، والتاريخانية، والحداثة، انطلاقاً من حوار أجرته معه مجلة النهضة/ العدد الثامن.

من المعلوم أن الإيديولوجيا، عند العروي، على منحيين: منحى نقدي لتيارات الفكر العربي، وبيان قصوره في فهم الواقع، ومنحى آخر يتمثّلُ في تأصيل مفهوم الإيديولوجيا لإعادة ترتيب علاقة الفكر، والسياسة، والتاريخ. من هنا، كانتْ التاريخانية هي الخيار الأساس، الذي لا يفارقُ نصوص العروي: التاريخ والسنة والإصلاح، والعقل والدولة...الخ.

وبهذا، كانت التاريخانية تحضرُ عن طريق التأسيس الإيديولوجي لها من جهة أولى، وعن طريق التأصيل لمفهوم التاريخ من جهة ثانية. كلُّ ذلك من شأنه أن يمرّر فكرة أنّ العروي لا يرفض التراث بصورة مجانية، بقدر ما يدعو إلى دراسته وفحصه فصحاً دقيقاً؛ بل الأكثر من ذلك قراءته قراءة تاريخانية تكشف مفارقاته ومحدوديته؛ بل قلْ: فضح التباعد بين المفهوم والواقع العربي!

وبكلمة، إنّ رؤية العروي الإيديولوجية، والتاريخية، والفكرية، إنما تنطلقُ من نسق نظري يتّسم بوحدة المتن والإنتاج الفكري، بغية فهم وضعية العالم العربي، الذي يرزحُ تحت نير التأخر التاريخي، والأخذ بأسباب التقدم والتنوير.

خصصتْ مجلةُ النهضة عددها الثامن برمّته لفكر عبد الله العروي، وتصدّت مواد هذا العدد لتغطية مختلف مجالات الإنتاج النظري لهذا المفكّر بالدراسة والتحليل. وهذه هي المرة الأولى، التي تُفرد فيها المجلة كامل مواد عددها لمفكرٍ مغربي وعربي، بعد أن انصرفت، في أعدادها السابقة، إلى دراسة وتحليل قضايا على صلةٍ بمعترك النهضة في العالم العربي. ليس مصادفةً أن يقع اختيار المجلة على اسم عبد الله العروي؛ إذ رأت فيه عميد الفكر العربي المعاصر من دون منازعٍ، وصاحبَ سهمٍ فريدٍ في إعادة ترتيب أوضاع الفكر العربي، وشقّ دروبٍ في مساءلة مسلماته الكبرى، وخلخلة تمركزات انغلاقه التي كانت الثقافة العربية في مسيس الحاجة إليها، ولعلّ الدليل الأوقع على ذلك ما يبديه الفكر العربي المعاصر من ردود فعل تجاه أعمال العروي، التي استطاعت أن تحوز قدرةً هائلةً على استفزاز هذا الفكر، وحمله على التفكير في الأسئلة، التي ما انفكّ يقلق بها مسلّمات هذا الفكر، ويزحزح بها كثيراً من أُسسه ومرتكزاته.

امتدت أعمال الرجل في مجالات فكرية مختلفة، من نقدٍ إيديولوجي، وتأصيلٍ للحداثة ومفاهيمها، وتأليفٍ تاريخي، وأعمال أدبية، وترجماتٍ لبعض نصوص الفكر الغربي الحديث. كما غطت أعماله تلك مدةً زمنية قاربتْ نصف قرن، وما كانت الفترة الزمنية تلك كافيةً لأن يحيد هذا المفكر عن اختياره الإيديولوجي، وطريقته في المساءلة المنهجية (التاريخية) للقضايا، التي أثّثت مشهد إنتاجه الفكري؛ بل إنه ما فتئ يُطلّ علينا بإسهاماتٍ تعيد إلى الذهن مشاهدَ دفاعه المستميت عن التاريخانية والحداثة، وتُكرّس، من ثَمَّ، صورة العروي المفكّر الأكثر راديكاليةً تجاه أكثر الأسئلة إلحاحاً وإحراجاً بالنسبة إلى الفكر العربي المعاصر[1].

ولعلي لا أُبالغ إذْ أرى، في الحوار الذي أنجزته المجلة مع العروي، مناسبةً أسعفته بتبديد بعض الغموض واللبس اللذين حالا، في أحيانٍ كثيرةٍ، دون تبين حقيقة مواقفه من طرف الباحثين والمهتمين بفكره، بدءاً بما تعلق بوحدة إنتاجه الفكري، ووصولاً إلى دلالة إقدامه على ترجمة بعض نصوص الفكر الغربي الحديث ذات الروافد المختلفة، ومروراً بتصوره للتاريخانية، والحداثة، وصلة الوصل المنهجية والإشكالية القائمة بينهما.

في كلّ هذه اللحظات، كان العروي على وعيٍ بوحدة إنتاجه الفكري، واندراجها ضمن مشروعٍ نقدي واحد متراصّ البنيان، كان غرضُه الرئيس الدفاعُ عن الاختيار الحداثي من طريق التوسل بالمنظور التاريخاني، وهو، بذلك، يكون قد قدّم للفكر العربي المعاصر مشروعاً فكرياً، هو، عند المهتمين بهذا المجال، من أهم ما أنتجته الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة.

---

[1]- عبد اللطيف، كمال، الفكر الفلسفي في المغرب، قراءة في أعمال الجابري والعروي، البيضاء، إفريقيا الشرق، ط1، 2003م، ص ص 21-22

فضّل العروي التمهيد لحواره بتوضيحٍ يتعلق بالوحدة النظرية الحاكمة لمختلف قطاعات إنتاجه الفكري. نقرأ له قوله في هذا المعرض: إن "دليل هذه الوحدة هو الآتي: أول عملٍ نُشر لي هو الحوار التلفزيوني المعنون بـ(**رجل الذكرى**)، والذي كُتب سنة 1961م، والذي سيعاد نشره هذه السنة[2]. يتناول هذا الحوار موضوع الذاكرة. الموضوع نفسه تناولته، بعد عقود، في قصة (**الآفة**)، وفي كتاب (**السنة والإصلاح**). ينقسم كتاب (**الإيديولوجيا العربية المعاصرة**) إلى أربعة فصول؛ العرب والأصالة؛ العرب والاستمرار التاريخي؛ العرب والعقل الكوني؛ العرب والتعبير عن الذات. ويمكن تجزئة أعمالي إلى أربعة محاور، كلّ محور مرتبط بأحد هذه الفصول؛ الإيديولوجيا، البحث التاريخي، التأصيل، التعبير"[3].

تمثل هذه المحاور مكونات الإنتاج الفكري لعبد الله العروي، وما تشديده على الوحدة القائمة بينها إلا رغبة منه في دفع اللبس، الذي يطرحه التباعد القائم بين المجلات، التي تحرك فيها إنتاجه ذاك.

لقد ذهب بعض الباحثين إلى التشكيك في وحدة متن العروي، وإن هم سلموا بوحدة مشروعه، وخضوعه لموقف فكري واحد[4]. ولهم في ذلك، أكثرُ من دليل يسوقونه في هذا الشأن؛ إمكانية التمييز في هذا المتن بين مرحلة النقد الإيديولوجي، التي خصص لها كتبه النقدية الأولى (**الإيديولوجيا العربية المعاصرة؛ أزمة المثقفين العرب**[5])، ومرحلة لاحقة أُلفت فيها (**سلسلة المفاهيم**)، وهي التي اعتبرها بعضهم انتقالاً من التاريخانية إلى الحداثة؛ الطابع المنهجي (البيداغوجي)، الذي وسم تأليف الكتب المفهومية في مقابل النَفَس النقدي الفاقع، الذي حكم عقد المصنفات الأولى؛ الانفتاح على التراث العربي الإسلامي بالدراسة والتحليل في كتب المفاهيم، في مقابل موقف «سلبي» إزاءه اعتبره بعض الباحثين علامةً فارقة على وجود "نزعة عدمية مطلقة في أعمال العروي من الحضارة العربية الإسلامية"[6].

لذلك يمكن أن نقرأ، في إعادة تأكيد العروي وحدةَ إنتاجه النظري، دفاعاً، من جانبه، عن مشروعه الفكري ووحدته، وعياً منه بالعلاقة العضوية بين تلك الوحدة، وتصوره للتحديث والحداثة. كيف يمكن أن نفهم هذه الوحدة؟ وبأيّ معنى تكون كتابات العروي خاضعة لرؤية واحدة، على الرغم من اختلاف المجالات التي

---

[2]- أجري الحوار سنة 2014م.

[3]- العروي، عبد الله، في نقد الإيديولوجيا (حوار مع مجلة النهضة)، مجلة النهضة، الرباط؛ العدد الثامن، ربيع صيف 2014م، ص 10

[4]- سيف، أنطوان، المفهوم والعقل عند العروي، مجلة النهضة، العدد الثامن، ص 65

[5]- بعض مقالات أزمة المثقفين العرب أعيد نشره في كتاب: العرب والفكر التاريخي كما هو معلوم.

[6]- الصغير، عبد المجيد، في البدء كانت السياسة- إشكالية التأصيل للنهضة والديمقراطية في المجتمع المغربي، سلسلة المعرفة للجميع، الرباط؛ العدد السابع، 1999م، ص 136

تناولتها، وعلى الرغم من التباعد الزمني الذي أمسى يفصل بين بعضها؟ وهل من الضروري أن تخضع كلّ تلك الأعمال لوحدة على مستوى الرؤيا؛ حتى تندرج ضمن مشروع نقدي واحد؟

نروم، في هذا المقال، الإجابة عن هذه الأسئلة، وأن ندافع فيه عن «فكرة» نحسبُها مقدمةً رئيسةً لقراءة متن العروي، وفهم المقاصد الكبرى لمشروعه النقدي، المتمثلة في وجود وحدة نظرية حاكمة لمختلف قطاعات إنتاجه النظري. وهذا يعني، بالتبعة، أنّ كلّ قراءة جزئية لمتنه ليس من شأنها إلا أن تقود إلى سوء فهم لأغراضه الكبرى، كما لمكونات مشروعه التحديثي الذي يبقى، بشهادة المتخصصين في الفكر العربي المعاصر، أجود ما أنتجه هذا الفكر، منذ أن اكتشف وضعية تأخره التاريخي.

أولاً: في النقد الإيديولوجي ومقدمات المشروع الفكري

انصرف العروي، في بداية تأليفه النظري، إلى إنجاز نقدٍ إيديولوجي لتيارات الفكر العربي المعاصر؛ أي وصف وترتيب مقالات العرب عن أنفسهم في العصر الحديث، على حد قوله[7]. من المؤكد أنّ لهذا الاختيار ما يبرّره بالنسبة إلى صاحبه، وهو الذي أعلن، منذ البداية، عن هوسه بالإنتاج الإيديولوجي للفكر العربي، باعتبار أنّ "تمحيص الدعوات الإصلاحية والإنقاذية، التي يعجّ بها عالمنا العربي، عمل نافع لا مفرّ من إنجازه ولو مرة واحدة"[8].

لا يعني هذا أننا أمام قراءة لا تعي التمايز الحاصل بين المستوى الإيديولوجي وغيره من المستويات (الاجتماعي، والاقتصادي، والثقافي) التي يمكن أن يتحرّك فيها التحليل، على الرغم من تأكيد صاحبها اندراج عمله العمدة في هذا الباب (**الإيديولوجيا العربية المعاصرة**) ضمن خانة اجتماعيات الثقافة[9]. والعروي، بنهجه هذا، ينأى بمقاربته عن الخلط بين النقد الإيديولوجي وغيره من مستويات التحليل؛ إذ يعربُ عن وعيه بخصوصية المجال الذي يتحرك فيه، اعتقاداً منه بوجود صلة بين وضعية التأخر التاريخي، وضعف الدراسات التي تهتم بالمسألة الإيديولوجية في العالم العربي؛ لذلك وجدناه يقرّ بأن "المشكل الحقيقي، الذي نواجهه فعلاً، والذي نهدف إلى كشف القناع عنه، هو عدم وجود الإيديولوجيا المنسجمة عضوياً، والتي يُستخلص منها

[7]- العروي، في نقد الإيديولوجيا (حوار مع مجلة النهضة)، ص 10

[8]- العروي، عبد الله، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت؛ ط2، 1999م، ص 28

[9]- العروي، عبد الله، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط7، 2003م، ص 126

برنامج مستوفٍ لشروط الاستيعاب والشمول، والذي يجد فيه المجتمع العربي صورة وافية ومقنعة لملامح ماضيه، وتطلعات حاضره، هذه الإيديولوجيا لم تخرج بعد، إلى يومنا هذا، من القوّة إلى الفعل"[10].

من المعلوم أنّ هذا المثقف عاب على ممثلي الفكر العربي المعاصر تعاملهم الانتقائي مع الدعوات الإيديولوجية، التي عجّ بها المجال الثقافي الغربي في ذلك الإبان[11]. وبمقدار ما فطن إلى النقص الحاد الحاصل عند النخب العربية، على مستوى التكوين الإيديولوجي، أدرك أهمية الإيديولوجيا ودورها، الذي تضطلع به في رسم معالم التحديث، وتوجيه مساره في العالم العربي؛ لذلك كان عليه أن يواجه سؤال الإيديولوجيا في مستويين اثنين؛ **أولهما** مستوى نقد وتمحيص الدعوات الإيديولوجية في العالم العربي، انطلاقاً من اعتقاده بأنّ الأفكار والمذاهب الإيديولوجية لم تُدرس في العالم العربي "لحد الساعة، إلا بصورتها انعكاساً مباشراً للبنية الاجتماعية"[12]، متبعاً، في ذلك، ما وصفه بـ«الطريق المعاكس»، والبدء بدراسة الأدلوجة، أو الدعوة، واكتشاف ما تحمله، في طياتها، من إيماءات لبنية اجتماعية ليست، يقيناً، البنية الراهنة في المجتمع العربي. في حين تمثّل المستوى **الثاني** في تأصيل مفهوم الإيديولوجيا نفسه، من خلال إفراد أحد كتب سلسلة المفاهيم لتحليل تكوينه النظري والتاريخي[13]. وفيما يلي بيان ذلك:

1- تصدّى العروي، في كتبه النقدية الأولى، لنقد مختلف تيارات الإيديولوجيا العربية الحديثة والمعاصرة، وفي مضمارها كتب ما كتبه عن موقفه التاريخاني، والحداثة الغربية، والماركسية الموضوعية، والحاجة إلى استيعاب درس الليبرالية، والموقف من التراث ودعوة الأصالة... إلخ. فها هنا استيعابٌ لمختلف المذاهب الفكرية والإيديولوجية، التي أثثت مشهد الفكر العربي، بعد صدمة اكتشافه لتقدم الغرب، وتأخره التاريخي، ومحاولة لصهرها في مواقف ثلاثة جسدتها ثلاث «شخصياتٍ مفهومية» أقام العروي نصّه العمدة في النقد الإيديولوجي (**الإيديولوجيا العربية المعاصر**)، على تحليل رؤيتها إلى السياسة والتاريخ، وعلى خلخلة أسسها ومنطلقاتها الفكرية[14]. يتعلق الأمر ببنية ذهنية حاكمة للإنتاج الإيديولوجي في العالم العربي، بل يمكن أن نردّ إليها كثيراً من أسباب إخفاق العمل العربي، لذلك كانت غاية هذا المفكر من طرق مجال الإيديولوجيا، فهمُ المنطق الذي، على مقتضاه، استوى أمر ذلك العمل، بقصد رصد مكامن الخلل فيه. نقرأ له، في هذا السياق،

---

[10]- العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخي، 146-147. (ذكره سعيد العلوي في مقاله: النقد الإيديولوجي وتحديث العقل العربي، ضمن: بسام كردي، محاورة فكر عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000م، ص 151).

[11]- يقول العروي، واصفاً طريقة تعامل النخب العربية مع المنظومة الماركسية: إنّ "الخلاعة الإيديولوجية، والتهافت على جميع النزعات العابرة، موقف لا طائل من ورائه". العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 1998م، ص 63

[12]- العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 252

[13]- عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط7، 2003م.

[14]- العروي، عبد الله، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 65 وما بعدها.

قوله: "إننا لا نناقش أهداف الحركة التحريرية العربية ببرامجها وتنظيماتها، وإنما نُناقش المنطق، الذي حُرّرت به البرامج، وفُسرت الأهداف، وطُبقت الشعارات"[15].

من الغني عن البيان القول إننا أمام قراءة أرادت لنفسها أن تتحرك في مستوى الإنتاج الإيديولوجي للخطاب العربي، وهي، من هذه الزاوية، تعي خصوصية مجالها ذاك، ولا تدعي تعميم نتائج تحليله على غيره من المجالات الأخرى، لكنها تتمسك برغبتها في وضع اليد على المنطق والذهنية الحاكمة لمختلف قطاعات الإنتاج الفكري الذي تتعامل معه[16].

لا يُخفي هذا المفكر الأسباب، التي حملته على العناية بالمسألة الإيديولوجية، وجعلتها تستبد بكتاباته النقدية الأولى؛ إذ يشير إلى وجود ظاهرة لفتت انتباهه في تجارب سياسية عربية آلت إلى الفشل، على الرغم مما عُلِّق عليها من الآمال في ذلك الحين[17]، وهو يقصد بذلك "ظاهرة العجز الإيديولوجي، أو بكيفية أدقّ، تخلّف الذهنيات عن الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية العامة"[18].

لا يعني هذا، درءاً لكلّ سوء فهمٍ، أنّ العروي يُرجعُ الإخفاق كلّه إلى العوز الإيديولوجي، طالما أنه يعي دورَ عوامل أخرى كان لها سهمُها فيه، غير أنه يلاحظ أنّ "عدم التسلح بالإيديولوجيا الملائمة كان من الأسباب التي أضعفت الحركة من جذورها"[19]؛ "لذا فإن المجال يبقى مفتوحاً -يقول العروي- من الناحية العملية لدعوة القادة، لمحاولة إقناعهم بأهمية التكوين الإيديولوجي، إنْ أرادوا تأمين مستقبل حركتهم"[20].

يعنينا هذا القول من حيث الصلة، التي يقيمها صاحبه بين تصوره لـ«مهمة» النقد الإيديولوجي، ووضعية التأخر التاريخي. وتتمثل هذه المهمة في ترشيد العمل السياسي، من خلال بيان مكامن الخلل، التي اعتورت الوعي العربي بالراهن، وبتاريخيته، وهو ما يعني أن المنطلق، في النقد الإيديولوجي، هو الرغبة في إعادة النظر في وعينا بالواقع، وتشخيص مكامن الخلل فيه؛ لذلك كان تفكيك العروي لمواقف داعية الأصالة، ورجل السياسة، ورجل التقنية، محاولةً لبيان ما يعتري فهمهم للواقع، من قلقٍ وغموضٍ غالباً ما يقف عائقاً أمام بلورة

[15]- العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 13

[16]- يقول العروي: "عندما يكون منطق المطلق هو المتغلب في مجتمع ما، كما كان عندنا في الماضي، يصبح كلّ مفكر خاضعاً له؛ الحكيم؛ أي الطبيب، أو الفيلسوف، أو المتصوف، والفقيه، والمتكلم، كلهم يتبعون المنهج نفسه. لاحظ أن ابن رشد الفيلسوف يشرح أرسطو، كما يشرح ابن رشد الفقيه موطأ مالك". العروي، في النقد الإيديولوجي، ص 17

[17]- الإشارة، هنا، إلى كلّ من المهدي بن بركة في المغرب، وجمال عبد الناصر في مصر، وبن بلّا في الجزائر. راجع: عبد اللطيف، كمال، الفكر الفلسفي في المغرب؛ قراءات في أعمال العروي والجابري، ص 25

[18]- الصفحة نفسها.

[19]- المرجع نفسه، ص 57

[20]- الصفحة نفسها.

فهم معقول للواقع. ولا أدلّ على ذلك من اعتقاده أنّه خلف تلك الدعاوى جميعها، على اختلافها وتباين مواقفها من الإصلاح، يثوي موقفٌ واحدٌ ووحيد تمثله الماركسية، وهذا يعني أن هذه الأخيرة تشكّل الموقف الإيديولوجي اللاواعي بالنسبة إلى المثقف العربي، على نحو ما لاحظ لابيكا في هذا الباب[21].

يمكن القول، بصفة عامة، إن النقد الإيديولوجي يدرك ذروته في هذا المقام تحديداً؛ يبحث العروي عن المنطق الضمني الجامع بين مختلف التيارات الإيديولوجية، ويعيب على النخب المتمركسة سطحيتها، وانتقائيتها، في تعاملها مع ماركس؛ لذلك كان مثقفنا في حاجة إلى إعادة النظر في علاقة مثقف العالم الثالث بالماركسية، أما غرضه الرئيس من ذلك فالتمييزُ، في صور ماركس، التي تلقفها الوعي العربي، بين أكثرها قدرة على الإجابة عن أسئلة وضعية التأخر التاريخي، وهذا ما أتت عبارة الماركسية الموضوعية، أو التاريخانية، تعبر عنه.

لم يفوت العروي الفرصة لتسجيل ملاحظات نقدية على النتائج السلبية، التي يقود إليها وضع النقص، أو الفراغ الإيديولوجي للنخب العربية، مشيراً إلى هذا التساكن، الذي ارتضته النخب العربية، ممثلةً في تجربة مصر الناصرية، وجزائر بومدين، بين مطالبها التحديثية ومنطقها التقليدي. إنّ الاعتداد بالمنهج التقليدي لم يكن حكراً على النخب السياسية، بل تعقب العروي حضوره عند النخب المثقفة كذلك. من هنا، يمكن أن نفهم دعوته إلى إعمال المنطق الحديث في صوغ برنامج الحركة التحررية العربية[22]، كما نفهم عمق دعوته إلى ثورة ثقافية تعيد ترتيب أوضاع رؤيتنا إلى السياسة والتاريخ.

ليست مقاربة العروي للإيديولوجيا العربية المعاصرة، إذاً، مجرد لملمة لشتات عناصرها، أو ترتيبٍ لمقالاتها؛ بل هي محاولةٌ الغاية منها وضع اليد على المنطق الحاكم لتلك الإيديولوجيا، ومن خلالها، للبنية الذهنية الثاوية خلفها. يمكن للمرء أن يوافق هذا المثقف على النتائج التي توصل إليها، أو يختلف معه في ذلك؛ يمكنه أن يعيب عليه نبرته الوثوقية (العقدية) في تقديم مواقفه وآرائه، على نحو ما لاحظ سعيد العلوي في هذا الصدد[23]... غير أنّ الثابت، في نهاية المطاف، أن النقد الإيديولوجي يبقى نقداً إيديولوجيا، لا يمثل غاية في حد ذاته، بل قيمته في ما يمكن أن يقود إليه من نتائج، لاسيما على مستوى فهم الواقع، وتشخيص أعطابه، وتقديم فهمٍ معقولٍ لسبل الخروج من أزمة التأخر التاريخي.

---

[21]- George Labica, Les arabes, M. Jourdain et la dialectique, in, autour de la pensée de la pensée de Abdallah Laroui, op, cit. p. 21.

[22]- بلقزيز، عبد الإله، العرب والحداثة؛ الجزء الثاني: من النهضة إلى الحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009م، ص 155

[23]- العلوي، سعيد بنسعيد، النقد الإيديولوجي وتحديث العقل العربي، ضمن: محاورة فكر عبد الله العروي، مرجع سابق، ص 161

وعندي أن حصر قيمة الجهد النظري، الذي بذله العروي في هذا المستوى من خطابه، ينم عن رغبة في اختزاله في حيّزٍ واحد منه دون غيره. لا أقول إنّ هذا الحيز أقلّ شأناً من المكونات الأخرى لإنتاجه النظري، لكنه لا يمكن أن يعبّر عن مختلف تجليات أصالة فكر العروي ومشروعه التحديثي، طالما أنّ جزءاً كبيراً من تلك الأصالة متضمّنٌ في التأصيل النظري والمفاهيمي الذي ستنضح به أعماله اللاحقة.

2- أما المستوى الثاني، الذي تحرك فيه العروي، في استشكاله للمسألة الإيديولوجية، فيتمثل في التأصيل لمفهوم الإيديولوجيا، وتتبّع تشعباته وتداخلاته مع مفاهيم أخرى ليست تقل أهمية عنه في نظره؛ الحرية والدولة.

ألف العروي كتابيه (**مفهوم الحرية**) و(**مفهوم الدولة**) مباشرةً بعد صدور كتاب (**مفهوم الإيديولوجيا**)، وحديثُه عن «الدعوة» ودلالاتها، في تحديد مفهومي الحرية والدولة، يبقى في جملة ما يلفت النظر في الكتابين معاً، لاسيما ما يمكن وصفه بـ "إيديولوجيا دولوية" تُمكِّن الدولةَ من تسويغ وجودها، وتحصيل أسباب مشروعيتها ومقبوليتها، من ثَمَّ، معتبراً أن "كل دولة لا تملك أدلوجةً تضمن درجة مناسبة من ولاء وإجماع مواطنيها -لا محالة- مهزومة"[24]؛ لذلك وجدناه يؤكد وجود صلة بين هذه المصنفات، التي تناول فيها الإيديولوجيا إن بالنقد أو بالتأصيل المفاهيمي.

من يدقّق النظر في كتاب (**مفهوم الإيديولوجيا**) يدرك أنه لم يكن يتغيّا مجرد بسط القول في المفهوم أو توضيحه، والعلامة على ذلك عدم احتفاله بكثير من الأطروحات، التي وردت في شأن نحت المفهوم؛ بل ونجده عمد، في أحيان كثيرة، إلى البحث عن البنية الثابتة في مفهوم الإيديولوجيا، على الرغم من وعيه بالتمايزات القائمة بين النماذج، التي اختار تحليلها في هذا الشأن[25]، لذلك يمكن القول إنّ ثمة أفقاً يؤوّل فيه العروي هذا المفهوم، وهو أفقٌ لا ينفصل عن الغايات الكبرى لمشروعه التحديثي، كما عن قراءته للواقع العربي، ووضعية التأخر التاريخي.

يتضح ذلك، على نحو أفضل، إن نحن توقفنا عند الفصل الأخير، الذي فتح فيه العروي الباب لمناقشة وضعية الإيديولوجيا في العالم العربي، وذلك من خلال عقد مقارنة بين تصوّره هو للمفهوم، كما أعمله في كتاب (**الإيديولوجيا العربية المعاصر**)، وتصور نديم البيطار للإيديولوجيا الانقلابية[26]. بين الكتابين أوجه تشابه تتعلق بظرفية التأليف، والرهانات الحضارية والنهضوية، التي يرومانها معاً، غير أنّ ذلك لا يلغي الفرق

---

[24]- العروي، عبد الله، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط7، 2001م، ص 148

[25]- انظر: ملاحظات الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي، في مقاله: في مفهوم الإيديولوجيا، ضمن: محاورة فكر عبد الله العروي، ص 139

[26]- العروي، عبد الله، مفهوم الايديولوجيا، ص 117

بينهما. لم تشذّ مساءلة العروي للبيطار عن منطق نقده لمختلف تيارات الإيديولوجيا العربية؛ يسجل إطناب الرجل في سوق النماذج التاريخية، للتدليل على حاجة العرب إلى إيديولوجيا انقلابية، وتبريرها تاريخياً، ويرى، في ذلك، سبباً من أسباب الضعف المنهجي، الذي وَسَم عمله[27]، في حين يرصد ما ميّز إعماله، هو، لمفهوم الإيديولوجيا، بأن جعلها أداة مفهومية مكّنته من مساءلة الإنتاج الإيديولوجي العربي من داخل دائرة اجتماعيات الثقافة ونقد الذهنيات، وعياً منه بالزئبقية والغموض اللذين يكتنفان مفهومها[28]، وهذا يعني أن نقده ذاك اتسم "بربط الأدلوجة العامة بظرفٍ تاريخي، وهذا الربط أصل التاريخانية التي اتضحت معالمها في كتاب (**العرب والفكر التاريخي**)"[29].

هكذا يكون كتاب (**مفهوم الإيديولوجيا**) حلقةً من حلقات التقعيد المفاهيمي لنقدٍ استهله العروي في كتبه الأولى. ولعلي لا أبالغ؛ إذ أرى أن الغاية من عقده تمثلت، أولاً، في رفع اللبس الذي اكتنف توظيف المفهوم في كتاب (**الإيديولوجيا العربية المعاصرة**)، نظراً لتداخل نقد الإيديولوجيا بمستويات أخرى، لاسيما منها النقد الثقافي، الذي أفرد له العروي جزءاً من الكتاب، حينَ تفكيكه لرمزية الفولكلور، وقد كان ذلك كافياً ليعتقد بعضهم[30] أن التحليل انزلق إلى المستوى الاجتماعي، أو الثقافي من إشكالية التأخر التاريخي، معرضاً عن رهاناته الإيديولوجية الرئيسة، وهذا أمر استطاع العروي بيانه، عندما شدّد في (**مفهوم الإيديولوجيا**) على اندراج كتاب (**الإيديولوجيا العربية المعاصرة**) في اجتماعيات الثقافة، وأنه نظر إلى الإيديولوجيا، باعتبارها "الصورة الذهنية غير المطابقة للقاعدة المجتمعية المنوطة بها"[31]. كما تمثلت الغاية من كتابة هذا المصنف، ثانياً، في الكشف عن المفارقات، التي يطرحها المفهوم على الوعي العربي الراغب في استيعابه، وإعماله في فهم وضعه التاريخي؛ لذلك قلنا إن الهم التوضيحي، البيداغوجي، ليس منفصلاً، البتة، في كتب المفاهيم، عما يرنو إليه العروي من رهانات وأغراض نهضوية.

---

[27]- "لا يهتم (=البيطار) بالمنهج؛ لأن هدفه الإقناع، ولا يحفل المعقول لأن اهتمامه العمل"، المصدر نفسه، ص 121

[28]- المصدر نفسه، ص 127

[29]- المصدر نفسه، ص 124

[30]- اعترض لابيكا على تحليل العروي، معتبراً أنه يهمل المستوى الثقافي (التعبيرات الشعبية، أو تصور الفلاح المصري البسيط لوضعه الاجتماعي والتاريخي، على حد قوله)، وأنه يكتفي، فحسب، بدراسة الخطاب العالم، انطلاقاً من القول: إن "طه حسين لا يفكر كالفلاح المصري المنحدر من ضفاف النيل، نظراً للتباين البديهي الحاصل بين شروط وجودهما". G, Labica, Les Arabes, M. Jourdain et la dialectique, in, Autour de la pensée de A, Laroui, op, cit. p. 32. لا شك في أن احتفال العروي بمسألة الفولكلور كانت من بين الأسباب، التي يمكن أن تبرّر مثل هذا الاعتراض؛ إذ بدا الأمر وكأنه يتعلق بنقل للتحليل من مستوى تفكيك الخطاب الإيديولوجي العربي؛ أي مقالات العرب عن أنفسهم، إلى مستوى فهم رمزية ظاهرة ثقافية واجتماعية، ومن خلالها مراجعة أحكام الغرب عن أنماط التعبير العربية نفسها. (العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص 208). لا يبدو لي هذا الاعتراض في محله. لم يكن الهدف من استحضار مسألة الفولكلور تقديم تحليل تاريخي واجتماعي لظهوره، وهذه مسألة وضحها العروي؛ بل ما كانت تعنيه منه علاقته بأشكال التعبير، التي لم يفصلها العروي عن صدمة اكتشاف الوعي العربي الحديث للغرب، وما قاد إليه ذلك من بحث عن أشكال جديدة من التعبير، من شأنها أن تعبّر، بدقة أكثر، عن هواجس هذا الوعي ووضعه التاريخي.

[31]- العروي، مفهوم الإيديولوجيا، مصدر سابق، ص 124

في أعقاب ما تقدم، يمكن القول إن الغاية، التي رمى إليها العروي من استشكاله للإيديولوجيا ومفهومها، هي إدراك الذهنية الثاوية خلف الإنتاج الإيديولوجي العربي، وما تتضمنه من عوائق تحول دون فهم الواقع، وتبين سبل الخروج من وضعية التأخر التاريخي. قدم النقد الإيديولوجي المقدمات الكبرى، التي أرسى العروي عليها صرح مشروعه النقدي، كما أسعفه بفهم للإيديولوجيا ظلّ حاضراً في كلّ كتاباته اللاحقة، ويكفي أن يستحضر الباحث حديث التاريخاني العربي عن دور الإيديولوجيا في ترسيخ مفهوم الدولة والحرية؛ حتى يتبين ذلك.

يمكن تعقب الموقف الإيديولوجي للعروي في تصوّره لكثير من القضايا التي فكر فيها؛ كالمسألة الثقافية والتحديث السياسي؛ بل في تشخيصه للوضع السياسي لمغرب الحسن الثاني كذلك. واضح، إذاً، أنّ الموقف الإيديولوجي للعروي يمثل مدخلاً لفهم فكره، ولعله المدخل الأهم كذلك، لكنه -في اعتقادي- ليس المدخل الوحيد كذلك.

ثانياً: في الكتابة التاريخية والاختيار التاريخاني

إذا غضضنا الطرف عن الوجه الإيديولوجي للعقيدة التاريخانية، على نحو ما تعرض له الكتابات النقدية الأولى للعروي، وولّينا بصرنا شطر وجهها المنهجي، ألفينا القول إن العقيدة تلك كانت شديدة الصلة بموقع المؤرخ، الذي فضل هذا المثقف أن يُطلّ منه على كلّ القضايا، التي أثثت مشهد إنتاجه الفكري. يشدّد الرجل على أهمية الفهم التاريخي لتلك القضايا، ولا يني يعيب على الفلاسفة ذهولهم عن مثل هذا الفهم، واكتفاءهم بتحليلٍ مفارقٍ للوضع التاريخي وإكراهاته[32].

يقدّم العروي نفسه مؤرخاً قبل أيّ شيء آخر؛ فهو صاحب دراسات مرجعية في مجال تاريخ المغرب[33]؛ إنه صاحب كتاب (**الجذور الاجتماعية والتاريخية للوطنية المغربية**)، وكتاب (**مجمل تاريخ المغرب**)، إضافة إلى مؤلف (**مباحث تاريخية**)، وهذه كلها مراجع لا غنى عنها للتعرّف إلى القضايا التي تطرحها دراسةُ تاريخ المغرب عامة، وما تعلق منه في القرن التاسع عشر على وجه الخصوص. كما أنّ كتابه (**المغرب والحسن الثاني**)، الذي لم يلق، حتى الساعة، ما يستحقه من العناية والاهتمام من طرف الباحثين والنقاد، يتضمن كثيراً من عناصر تصوره للتحديث السياسي، انطلاقاً من حالة المغرب، التي بقي شديد الالتصاق بها وعياً منه بأنّ كلّ مشروع تحديثي لا يمكنه إلا أن يكون مرتبطاً، بل محايثاً لحالة معينة، ولوضع تاريخي محدد.

---

[32]- العروي، عبد الله، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2008م، ص 14

[33]- انظر، في هذا الشأن: قدوري، عبد المجيد، عبد الله العروي، مؤرخ الباطن، مجلة النهضة، مرجع سابق، ص 125

ذيّل العروي كتابه (**مجمل تاريخ المغرب**) بخاتمةٍ يمكن اعتبارها حلقة مفصلية في بيان تصوّره للتحديث السياسي في المغرب؛ بل يصح أن نُعمّم كثيراً ممّا جاء فيه من استنتاجاتٍ على العالم العربي ككل[34]؛ لذلك ينبغي التنبيهُ إلى هذه العلاقة، التي يقيمها الرجل بين دراسة وضعية المغرب، وتصوّره للحداثة والتحديث، فهو ينطلق، مؤرخاً، من وضع تاريخي قائم؛ يُحلل شروطه، وكلّ عينه على فهم تشكّله التاريخي، وسبل الخروج من مأزقه. يعمّم نتائج تحليله، في بعض الأحيان، على حالات مشابهة، مثلما هي الحال بالنسبة إلى وضعية الدولة في العالم العربي، ويتحفّظ إزاء نتائج أخرى كلّما تطلّب منه الأمر ذلك. غير أنّ الغاية من تعميمه ذاك هي رصد تشكّل المفهوم والذهنية التي تثوي خلفه. يقول في هذا المعرض: "إنّنا لا نبحث في مفاهيم مجرّدة لا يحدّها زمان ولا مكان؛ بل نبحث في مفاهيم تستعملها جماعة قومية معاصرة هي الجماعة العربية. إننا نحلّل تلك المفاهيم، ونناقشها لا لنتوصّل إلى صفاء الذهن، ودقّة التعبير، وحسب، **بل لأنّنا نعتقد أنّ نجاعة العمل العربي مشروطة بتلك الدقّة وذلك الصفاء**"[35]. المفهوم الذي يتكلّم عنه العروي محايثٌ لشرطه التاريخي، كما أنه عنوانٌ لذهنيةٍ خفيةٍ إن لم يكن أمارةً من أمارتها، لذلك يتراوح تحليل العروي لمفاهيمه بين وصف تشكّلها التاريخي والإشكالي من جهة، ووصلها بهمّ التأخر التاريخي للعالم العربي من جهة ثانية.

من نافل القول أنّ صلةً متينةً تربط الموقف التاريخاني عند العروي بمنهجه في تحليل الحداثة ومفاهيمها الكبرى[36]، كما بتحليله لوضعيّة المغرب منذ القرن التاسع عشر؛ لذلك وجدناه يقارب سؤال التحديث، انطلاقاً ممّا طرحته تلك الوضعية من مفارقات على الإصلاح ومساره في مناسبات عدّة من متنه[37].

يبقى من الصعب، والحال هاته، فصلُ ما كتبه الرجل عن المغرب[38] وتاريخه عن مشروعه الفكري، ما دمنا نعثر، في دراساته التاريخية، على عناصر تصوّره للحداثة، ومعيقات التحديث، وطالما أنّ العناية بالمفاهيم من شأنها أن تخلّصنا من الأسئلة الزائفة، التي يعجّ بها مجال دراسة الذهنيات على حدّ قوله[39].

---

[34]- "وبهذا الصدد، أذكر أنّ مشروع كتابة تاريخ عام لبلاد المغرب كان، في حدّ ذاته، رهاناً على المستقبل". العروي، عبد الله، مجمل تاريخ المغرب، ط2، 2009م، ص 644

[35]- العروي، عبد الله، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2008م، ص 5. (التشديد من عندي).

[36]- A, Laroui, Islamisme, Modernisme, Libéralisme, Casablanca, Centre culturel arabe, 1997, p. 42.

[37]-Ibid. p. 50.

[38]- قدّم العروي كتابه: المغرب والحسن الثاني (2005م)، باعتباره شهادةً على ما حدث في مغرب الحسن الثاني. يطرح مفهومُ الشهادة والشاهد هنا أكثر من سؤال، فصاحبه لا يصف ما حدث بقدر ما يقدّم لنا فهماً معقولاً له؛ يحلّل الشروط، التي دفعت الملك الراحل إلى اتخاذ هذا القرار، أو ذاك. يعرب عن أسفه تجاه هذا الحدث، أو ذاك، يحلّل دلالاته الثقافية والتاريخية والرمزية في بعض الأحيان كذلك؛ بل إنّ العروي قدّم تشخيصاً لمعيقات التحديث انطلاقاً من حالة المغرب في ذلك الإبان. وهو، في هذه الأمور كلّها، لا يحيد عن تصوّره للتاريخ والتأريخ مجالاً للحرية. أكان (المغرب والحسن الثاني) ضحيةً لصورة الشاهد التي قدّمه بها صاحبه، أم أنّ اكتفاء الباحثين بالتأليف النظري للعروي، دون الاحتفال بغنى هذا المؤلف، هو الذي يفسّر غفلتهم عن قيمته النظرية اليوم؟ في الأحوال جميعها، ما زلتُ أعتقد أنّ هذا الكتاب يتجاوز حدود الوصف والشهادة، وأنّنا نعثر على كثير من عناصر تصوّر العروي للتحديث في تضاعيفه، لذلك سيبقى الاهتمام به، بالدراسة والتحليل، في جملة المهمات التي يجب على الفكر العربي، والمغربي خاصة، النهوض بها اليوم.

[39]- العروي، عبد الله، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط7، 2003م، ص 129

يصعب الفصل بين موقع المؤرخ، الذي يُطلّ منه العروي على الفكر العربي وقضاياه، وموقفه التاريخاني. قدّم العروي التاريخانية بحسبانها منطق الحداثة، ومنهج السياسة؛ فهي لم تكن، في نظره، بديلاً إيديولوجياً عن الإيديولوجيات، التي تناولها بالدراسة والنقد؛ بل نظر إليها بحسباها "وسيلة للتخلّص من كلّ أنواع الإيديولوجيا، وللالتصاق بالواقع لنضمن بعض النجاح لما نُقدِم عليه من تدبير"[40].

لا يملك الباحث أن ينكر نجاح هذا المثقف في الالتزام بالموقف التاريخاني في كلّ ما ألفه من مصنفات، وما كانت العقود، التي امتدت فيها عملية تأليفه لها، كفيلة بجعله يحيد عن العقيدة التاريخانية ومنهجها، وقد أتى كتابه (**السنة والإصلاح**) يؤكّد هذا المنزع؛ إذ كرّس إلحاحَ صاحبه على الحاجة إلى الوعي التاريخي، باعتباره مفتاحَ وأساسَ كلِّ تفكيرٍ مشروعٍ في الحداثة والتحديث. من المعلوم أنّ العروي دافع عن عقيدته التاريخانية في كلّ ما ألّفه من مصنفات؛ نجد ذلك حاضراً في كتبه النقدية الأولى، كما نجده في حديثه عن **مفهوم العقل** و**مفهوم التاريخ**، وكذا في كتابه (**من ديوان السياسة**)؛ لذلك أمكن أن نميّز، في دفاعه عن التاريخانية، بين مسارين اثنين متوازنين ومتكاملين، فرضهما تشكّل متنه، ومنطق تطوّره الداخلي؛ يتعلّق **أولهما** بالتأسيس الإيديولوجي للتاريخانية موقفاً من السياسة والتاريخ، في حين يتمثل **ثانيهما** في التأصيل لمفهوم التاريخ، من حيث هو حلقة من حلقات الكتب المفاهيمية.

أمّا في ما يخص الدفاع عن التاريخانية والتقعيد لها إيديولوجياً، فإنّنا نكاد نعثر عليه في جلّ ما كتبه العروي؛ وسواء تعلّق الأمر بمرافعته ضدّ ممثلي الإيديولوجيا العربية المعاصرة، أم بمماهاته بين منطق التاريخانية، والسياسة، والحداثة، فإنّ الثابت، في نهاية المطاف، أن وضعية التأخر التاريخي هي التي دفعته إلى تبنّي العقيدة التاريخانية، نظراً إلى ما لمسه فيها من قدرة على الإجابة عن كثيرٍ من الأسئلة، التي يطرحها واقع التأخر والانحطاط.

تمتح التاريخانية مشروعيتها من كونها، أولاً، أكثر المناهج قدرةً على استيعاب وضعية التأخّر التاريخي، وتقديم فهمٍ معقولٍ لسُبل الخروج منها؛ إنّها -كما يقول هشام جعيط "المنطق الضمني للفعل السياسي"، بل هي، في نظره، "أنسب ضروب البراكسيس بالنسبة إلى كلّ المجتمعات، التي تعيش وضعية التأخر، وليس فحسب بالنسبة إلى المجتمع العربي"[41]. وبذلك تكون هذه العقيدة ضرورةً تستلزمها وضعية التأخر التاريخي، التي فرضت على الوعي العربي المعاصر التفكير في الحداثة ومفاهيمها في ظلّ وضعية اللامطابقة[42]. كما تنتهل

[40]- العروي، عبد الله، في نقد الإيديولوجيا، حوار مع مجلة النهضة، ص 1

[41]- Hicham Djait, La crise des intellectuels arabes, in, autour de la pensée de Abdallah Laroui,op, cit. p. 58.

[42]- العروي، عبد الله، مفهوم العقل؛ مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1997م، ص 16

مشروعيتها، ثانياً، من علاقتها بالماركسية، التي رأى فيها العروي المنطق الضمني للإيديولوجيا العربية بمختلف توجّهاتها، وروافدها النظرية، طالما أنّ تحقيق التحديث يقتضي استيعاب درس الليبرالية الغربية، حتى من دون المرور بمرحلة ليبرالية[43]. كما تتحدّد مشروعية التاريخانية، ثالثاً، بقدرتها على تجسيد كونية التاريخ، التي يصدر عنها مثقفنا في تصوّره للحداثة، وعلاقتنا بمكتسباتها؛ إذ من دون الإيمان بوحدة التاريخ وكونيّته، ومن دون التنقيب فيه عن المتاح للبشرية جمعاء بقصد استيعابه، والاستفادة منه، فإنّ أيّ حديث عن الحداثة والتحديث يبقى قولاً فارغاً من المعنى.

أمّا ثاني المسارين، اللذين سلكهما العروي، في دفاعه عن التاريخانية، فيتمثل في التأصيل لمفهوم التاريخ. وهنا يطالعنا عمله المركزي في هذا الشأن (**مفهوم التاريخ**). اعتبر بعضهم هذا المصنف قولاً أكاديمياً في إبستيمولوجيا المعرفة التاريخية التي تهمّ المتخصصين في التاريخ أكثر من غيرهم، وهو مذهب عزّزه العنوان الفرعي، الذي اختاره العروي لمؤلفه اللاحق (**الإسلام والتاريخ**)، عندما اعتبره دراسة في إبستيمولوجيا التاريخ[44]. وبصرف النظر عن الجهد النظري، الذي أسهم به العروي، في هذا مجال، فإنّ كتابه (**مفهوم التاريخ**) يبقى محطةً رئيسة من محطّات التأصيل للدعوة التاريخانية بحكم ما تضمّنه من بيان صلة الوصل القائمة بين مشكلة التاريخ والوعي التاريخي من جهة، والتاريخانية وسياقات نشأتها من جهة ثانية.

نقرأ له قوله في هذا المعرض: "لا يكتسب المجتمع التقليدي فكرة التاريخ إلا في إطار الدعوة التاريخانية، إلا إذا تجاوز التغيير مستوى المناهج ليشمل الفلسفة والتجربة الوجدانية"[45]. واضح أنّ الغاية من استشكال مفهوم التاريخ ومناهج دراسته هي تبينُ سبل استنبات الوعي التاريخي في العالم العربي، باعتبار ذلك مدخلاً رئيساً إلى الحداثة والتحديث، لاسيما أنّ التاريخانية، منظوراً إليها من جهة صلتها بالمجتمع، تبقى إيديولوجيا للفعل، ترى التاريخ باعتباره مجالا للنسبية[46].

لقد أعرب العروي، في مناسبات سابقة، عن وعيه بحاجة الفكر العربي المعاصر إلى استيعاب التاريخانية وفلسفتها[47]، غير أنّه لم يعقد، لهذه الغاية، مصنفاً من مصنفاته، وعندي أنّ الجزء الثاني من (**مفهوم التاريخ**) كان خير مناسبة نهض فيها العروي بهذه المهمة. يعنون الفصل الخامس منه بعنوان دالٍّ في هذا

[43]-العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 52

[44]- Abdallah Laroui, Islam et Histoire, Essai d'épistémologie, Paris, Albin Michel, 1999.

[45]- العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2005م، ص 404

[46]- Abdallah Laroui, Islam et histoire, essai d'épistémologie, op, cit. p. 126.

[47]- العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخي، 153

الشأن؛ (**من المؤرخ إلى التاريخ**)[48]، وسرعان ما ينقل قارئه من الحديث عن المعرفة التاريخية، عن أساليبها ومناهجها وقضاياها الكبرى، إلى الحديث عن التاريخ مشكلةً فلسفية بالدرجة الأولى[49].

يبسط العروي القول في النزعة التاريخانية، انطلاقاً من تصوّرها لمفهوم التاريخ، لذلك كان عليه أن يَعرض لتشكّلها التاريخي، كما للاعتراضات، التي ما انفكّ الخصوم يشهرونها في وجهها، وهذا ما آلَ بقوله، هنا، إلى سجالٍ الغايةُ منه إفحام هؤلاء (ليو شتراوس، هنري كوربان، كارل بوبر)[50].

ويخلص إلى القول إنّ التاريخانية فلسفةٌ تصدر عن وعيٍ بتاريخيّة الإنسان، فهي "تتأرجح باستمرار بين الوضعانية والثيولوجيا. ينقدها الوضعاني بوبر، باعتبارها عقيدة إيمانية، وينقدها كروبان، الفيلسوف المتكلم، باعتبارها وضعانية"[51]. وعندما يشدّد العروي على محايثة التاريخانية للحداثة، وصيرورتها منطقها الضمني، فإنّه يشير، بذلك، إلى ضرورة تحصيل وعي تاريخي، باعتباره شرطاً للخروج من وضعية التأخر التاريخي، وهو أمر لا يتأتّى إلا من طريق التأصيل المفهومي والنظري للتاريخ والتاريخانية.

يشغل التأليف في التاريخ والتاريخانية حيّزاً كبيراً من متن العروي، وليس ذلك إلا نتيجة هذه الصلة التي تصوّرها بين الموقف الفكري والإيديولوجي، والحاجة إلى مساءلة المعرفة التاريخية، والوعي الضمني الذي تعبّر عنه.

ثالثاً: الكتب المفهومية والموقف من التراث

أجاب العروي بالنفي عن سؤالٍ طُرِحَ عليه عن مدى صحّة أن يكون تأليفه (**سلسلة المفاهيم**) إيذاناً بالانتقال من التاريخانية إلى الحداثة[52]. وقد أشاربجوابه إلى ما يوجد بين هذه الكتب وسابقاتها من صلاتٍ وطيدة، إن على مستوى الإشكال أو على مستوى الاختيار الفكري والإيديولوجي الذي يصدر عنه.

يقرّ العروي بأنّ التاريخانية منطق الحداثة ومنهجها، وما سوء تفاهمنا مع الحداثة ومفاهيمها إلا أمارة من أمارات حالة التأخر التاريخي، التي تعيشها المجتمعات العربية. يكفي هذا المعطى، مبدئياً، لفهم الطابع البيداغوجي، الذي وَسَم تأليف كتب المفاهيم؛ إذ المنهج المقارن، الذي نهجه العروي في عقدها، كان يرمي،

48- العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ، ص 335

49- المصدر نفسه، ص 336

50- انظر نقده لكارل بوبر، المصدر نفسه، ص 381

51- المصدر نفسه، ص 385

52- العروي، في نقد الإيديولوجيا، ص 14

ضمنياً، إلى بيان المسافة التاريخية والنظرية، التي باتت تفصلُ المفهوم التقليدي عن نظيره الحديث، وهذا ما يُمكن أن نقرأ فيه استمراريةً لموقفه من التراث على نحو ما عبّر عنه في كتابه (**العرب والفكر التاريخي**)[53].

سجّل النقاد، بكثير من التحفّظ، ما يَسِمُ موقف العروي من التراث العربي الإسلامي من نزعة عدمية[54]، لاسيما بعد أن كاد يماهي بين دعوة الأصالة والاستمرارية التاريخية، التي ما انفكّت تخدعنا في نظره، "لأننا مازلنا نقرأ المؤلفين القدامى، ونؤلف فيهم". في حين أن الاستمرارية تلك مجرّد "سراب، وسبب التخلّف الفكري عندنا هو الغرور بذلك السراب، وعدم رؤية الانفصال الواقعي، فيبقى، حتماً، الذهن العربي مفصولاً عن واقعه، متخلفاً عنه، بسبب اعتبارنا الوفاء للأصل حقيقة واقعية، مع أنّه أصبح حنيناً رومانسياً منذ أزمان متباعدة"[55]. لذلك يمكن أن يقرأ بعضهم، في إقبال العروي على التراث، والاحتفال به في كتب المفاهيم، علامةً على بُعد هذه الكتب عن نظيرتها النقدية الأولى.

وجدتْ هذه القراءة من دافع عنها في صفوف المهتمين بفكر التاريخاني العربي؛ بل نظر الباحثون إليه باعتباره صاحب الأطروحة الأكثر راديكالية إزاء التراث العربي الإسلامي[56]. غير أنّ اتخاذ موقف من التراث، من حيث هو أفقٌ نظريٌّ ومعرفي شيء، والإحجام عن دراسته شيء آخر، ويبدو أنّ كثيراً من المواقف، التي أبداها النقاد في هذا الشأن، مردّها إلى الخلط بين هذين المستويين من تحليل العروي. يقول هذا الأخير، في معرض حديثه عن التراث؛ "لا تتمّ القطيعة مع التراث؛ أي التحرّر من هيمنته، إلا بدراسته دراسةً تاريخيّة نقدية"[57]، وهو، بقوله هذا، ينأى بتعامله مع التراث، عن كلّ أشكال التناقض التي تحدّث عنها الباحثون؛ ولعلّنا لا نبالغ إذ نقرّ بأنّ تمييزاً ضمنياً بين التراث مرجعيةً نظريةً (ما أسميه هنا أفقاً نظرياً ومعرفياً) من جهة، والتراث موضوعاً ومادةً للدراسة والتحليل، يثوي وراء هذا الموقف؛ بل يشكّل مفتاح فهم قصد العروي، ومراده من العناية بالتراث، والتصدّي لقضاياه بالدراسة والتحليل، على الرغم من إلحاحه على ضرورة القطع معه، والخروج من هيمنته.

53- العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 61

54- الصغير، عبد المجيد، في البدء كانت السياسة، إشكالية التأصيل للنهضة والديمقراطية في المجتمع المغربي، مرجع سابق، ص 136

55- العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 61

56- يشير الجابري إلى ما يسميه القراءة الليبرالية للتراث، وهو لا يستثني مقاربة العروي منها، لاسيما أنه كتب مقدمة: نحن والتراث، التي بسط فيها عناصر تصوّره لمنهجه في دراسة التراث، بعد مقالاته في النقد الإيديولوجي، التي فتح فيها نقاشاً إيديولوجياً مع أطروحات العروي. انظر: الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993م، ص 14

57- العروي، عبد الله، في نقد الإيديولوجيا (حوار فكري)، مجلة النهضة، الرباط؛ العدد الثامن، 2014م، ص 20

ليس صحيحاً أنّ كُتب المفاهيم هي وحدها من تضمّنت الاحتفال بالتراث وقضاياه الكبرى؛ إذ كَتَبَ العروي قبلها عن التصوّر التراثي للتاريخ والزمن[58]، كما شدّد، في مناسبات عدة، على ضرورة تحصيل معرفةٍ دقيقةٍ بتجربتنا التاريخية شرطاً قبلياً للانخراط في الثقافة الكونية[59]؛ لذلك حقّ لنا القول إنّ الوعي بأهمية التراث العربي الإسلامي كان حاضراً في كتبه النقدية الأولى كذلك، على الرغم من كلّ ما تعجّ به من عباراتٍ في حقّ التراث تصل، في أحايين كثيرة، إلى حدّ الابتخاس والقدح.

عبّر هذا المثقف عن تصوّره لعلاقتنا بالتراث والحداثة بمفهوم كثيف جداً (**القطيعة**)، ويختزل هذا الأخير تصوّر الرجل لحالة اللامطابقة التي تفسّر سوء تفاهمنا مع مفاهيم الحداثة الغربية، بحكم انعكاس وضعية التأخر التاريخي على سيرورة تلقّينا لتلك المفاهيم، ووعينا بها، في سياق تشكّلها التاريخي والنظري[60]؛ إذ إنّ الوضعية تلك هي التي تجعل المفهوم غير كامل في سياق تلقيه العربي اليوم، في حين أنّه يتّسم بالكمال في سياق إنتاجه الغربي.

نسجّل، **أولاً**، أنّ منطق تقدّم التاريخ هو نفسه الذي يحكم على المفهوم بالكمال، أو النقص، وهذا يعني أنّ المفهوم، عند العروي، ليس فكرةً مفارقة للتاريخ ومعمعة تقدّمه، بل هو محايثٌ له بالضرورة، كما يعني أنّ هذا المثقّف يصدر عن تصوّر تقدّمي للتاريخ لا يختلف، مبدئياً على الأقل، عن تصوّر هيجل لفكرة التقدّم، ففي ظلّ الرؤية التقدمية للتاريخ يكتسب الحدث إيجابيته، وتخضع قيمة الماضي لوضعية الحاضر والمستقبل[61]، وتغدو المفاهيم تجسيداً لمسار التقدّم الذي حقّقه العقل في التاريخ.

كما نسجل، **ثانياً**، أنّ حديث العروي عن القطيعة مع التراث ليس عبارة عن دعوة إلى **إحداث** قطيعة من شأنها أن تؤثّر في سير التاريخ، بقدر ما هو دعوة إلى الوعي بقطيعة حدثتْ، أصلاً، مع التراث بحكم تقدّم التاريخ نفسه. ودليلنا على ذلك كلام العروي في النص الكثيف؛ إذ يقول: "بين كلمتنا وكلمتهم، بين مفهومنا ومفهومهم، يوجد فارق فاصل، وهو، بكل بساطة، التاريخ.

لو لم يتحقّق، تاريخياً، المفهوم الجديد، لما بدا لنا المفهوم القديم غير مكتمل، لكنّه تحقّق بالفعل، **فما الفائدة من نفي ما حصل؟**"[62]. وبذلك ترتفعُ مشكلةُ القطيعة إلى مستوى الذهن، ويغدو الوعي بها معيار الحكم

[58]- العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخي، بيروت، ص 77
[59]- انظر: مقاله عن المضمون القومي للثقافة، المصدر نفسه، ص 99
[60]- عن مسألة اللامطابقة وعلاقتها بالتأخّر التاريخي. انظر: العروي، مفهوم العقل، ص 16
[61]- العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 93
[62]- العروي، مفهوم العقل، ص 18. (التشديد من عندي).

على مدى اتّسام وعينا بالتاريخية، وتشبعه بمنطقها النسبي. وعندي أنّ الانتباه إلى هذه المسألة من شأنه أن يفسّر لنا إقبال العروي على العناية بالتراث دراسةً وتحليلاً، على الرغم من دعوته إلى القطع معه، والخروج من هيمنته؛ فنحن أمام دعوةٍ متكاملة العناصر، طالما أنّ الخروج من أفق التراث لا يمكن أن يتمّ بالقفز عليه، ولا بالتنكر لحضوره في الوعي العربي اليوم؛ بل إنّ ذلك يقتضي التصدي له بالتحليل والنقد. يفتح القارئ كتاب (**من ديوان السياسة**)، يظنّ أنّ الأمر يتعلق باستقصاء منطق السياسة مثلما كان استقصاءً لمنطق العقيدة في (**السنة والإصلاح**)، فسرعان ما يسترعي انتباهه حضور التراث السياسي الإسلامي في الكتاب.

يعود العروي إلى الماوردي، الذي لم يعره كبير اهتمامٍ في (**مفهوم الدولة**)، على الرغم من أنّه تطرّق، في هذا النص، إلى التصور التراثي للدولة؛ بل قدم قراءةً له هي، عند المهتمين بالموضوع، من أدقّ ما أنجز في هذا الباب[63]. ما الذي تعنيه العودة إلى الماوردي في هذا المقام تحديداً؟ تعني، أولاً، أنّ التراث السياسي (الفقهي في هذه الحالة) لا يزال يجثم بظله على المجال السياسي العربي، وأنّ الخروج من هيمنته يقتضي تفكيك بنيانه الفكري. كما تعني، ثانياً، الرغبة في إظهار قصور المفهوم التراثي للدولة وجهازها، ولآليات توزيع السلطة بين مكوناته، كما نجده عند الفقيه الشافعي، عن استيعاب مقتضيات المفهوم الحديث للدولة، على نحو ما نجده في نظرية الدولة منذ هيجل.

تمثّل هاتان الخطوتان استراتيجيةً اعتمدها العروي في تحليله لمفاهيم الحداثة، وهي تصدرُ عن مسلمة القطيعة مع التراث، التي تعبّر عن جوهر تصوّره للحداثة نفسها.

واضح أنّ هاجس الإصلاح، وهمّ الخروج من التقليد، هما اللذان يحكمان هذا الموقف المزدوج من التراث والحداثة عند هذا المثقف، وهو ما يعبّر عنه بقوله: "لم أقل بالقطيعة حافظاً للماضي؛ بل داعيةً للإحياء والتجديد، بعث حياةٍ جديدةٍ، مستأنفة، في نفس مَن كاد القديم، ترديدُ القديم، أن يخنقه ويجمده"[64].

رابعاً: الحداثة والتحديث

يُجمع الدارسون على مركزية مفهوم الحداثة في متن العروي، ويؤكّد بعضهم أنّ كلّ متنه يدور على هذا المفهوم[65]؛ بل يمكن زعم أنّ احتفاله بالحداثة يمثّل اللحمة الناظمة لمشروعه الفكري والضامنة لوحدته؛ ولذلك يعسر، مبدئياً على الأقل، على المرء أن يستلّ من متن هذا المثقف نصاً مخصوصاً يحسبه الأكثر دلالة على

[63]- فازيو، نبيل، المشروعية والتحديث السياسي- عبد الله العروي وإشكالية العلاقة بين التحديث السياسي والمفهوم التراثي للدولة، ضمن: مجلة النهضة، مرجع سابق، ص 157

[64]- العروي، عبد الله، رجل الذكرى، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2014م، ص 7

[65]- أفاية، محمد نور الدين، في النقد الفلسفي المعاصر- مصادره الغربية وتجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014م، ص 178

تصوّره للحداثة، ومفهومها، طالما أنّ الحديث عنها إنّما هو حديثٌ عن مشروعه الفكري برمّته في نهاية المطاف. غير أنّ ثمّة مؤلفين في متن العروي يمكن اعتبارهما مقامين أفردهما للنظر في الحداثة ومفارقتهما؛ إذ تتصدّى موادهما، رأساً، لمختلف الإشكالات، التي ما انفكّ المفهوم يطرحها على الوعي العربي، منذ لحظة النهضة العربية الأولى. يتعلق الأمر بكتابيه **(النزعة الإسلامية والحداثية والليبرالية)** من جهة، و**(الإسلام والحداثة)** من جهة ثانية[66]. وإذا أضفنا إلى النصين محاضرته عن عوائق التحديث[67]، أمكننا أن نتحدّث عن متنٍ يتغيّا التفكير في الحداثة، ويرسم معالم تصوّر العروي لها[68].

من المعلوم أنّ هذا المثقّف دافع عن الحداثة الغربية، واعتبرها الأفق التاريخي المتاح أمام العرب للخروج من وضعية تأخرهم التاريخي، لذلك كان عليه أن يخلخل كثيراً من الأحكام التي تناسلت في المخيال العربي عن الغرب، وقد بادر إلى التمييز، في صورة الغرب، بين غرب استعماري متوحش، وآخر إنساني يمكن أن نصفه بالكوني، باعتبار أنّ الغاية من كلّ ثقافة هي "الإسهام في رفع مستوى الإنسان"[69].

في هذا السياق، تحديداً، يأتي حديثه عن الانبعاث الثقافي والثورة الثقافية، التي اعتبرها أنسب مدخل للتحديث[70]، نظراً لما لمسه من خطورة تحدق بالثقافة العربية، بسبب تغوّل دعوة الأصالة في أمشاجها، وهي الدعوةُ الرافضة لكلّ أشكال الانفتاح على الثقافة الكونية، والمتمسّكة بفرضية الاستمرار التاريخي.

رفض العروي أن يتخذ من فكرة الأصالة مضموناً قومياً للثقافة العربية، بحكم ضيق أفقها التاريخي، وأيلولتها، حتماً، إلى نوعٍ من التشرنق على الذات والجمود؛ إنّها دعوةٌ تنضح بالمطلقات، ولا تأبه للتاريخ ومتغيراته، يقول في هذا السياق: "وهذا الفكر (=دعوة الأصالة) يطلع علينا من حينٍ إلى حين بترديد أسطوانة واحدة لا تتجدّد أبداً، ضدّ الأفكار المستوردة، والغزو الفكري، والروحي، والاكتفاء بالإيديولوجيات التقليدية، التي تكون نظاماً عقائدياً كافياً وشافياً قادراً على تزويدنا بكلّ ما نحتاج إليه من حلول لكلّ مشكلات العصر"[71].

ما الذي يعنيه التشديد على المدخل الثقافي للحداثة؟ يعني ذلك أنّ تفكيك البنى الثقافية المحافظة والتقليدية يبقى الخطوة الأهمّ لبلورة أيّ مشروع تحديثيّ ممكن، لذلك يتحدث العروي عن التحديث أكثر ممّا يفضل

---

[66]- وقد صدرا معاً باللغة الفرنسية.

[67]- العروي، عبد الله، عوائق التحديث، منشورات اتحاد كتاب المغرب، الرباط، 2006م.

[68]- اعتبر العروي أنّ نصّ محاضرته: عوائق التحديث، يمكن إدراجه ضمن الجزء المتعلق بالإيديولوجيا. العروي، في النقد الإيديولوجي، ص 10

[69]- العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 115

[70]- يرى عبد الإله بلقزيز أنّ "لعبد الله العروي فضل السبق المبكر إلى الانتباه الفكري اليقظ إلى الأدوار المؤثرة -والسلبية- التي تمارسها البنى الاجتماعية والثقافية التقليدية والمتأخرة، على صعيد حركة التراكم، والتقدم، والنهضة، فتمنع تلك الحركة من أن تأخذ مدارها الطبيعي من دون حواجز، وتفرض عليها الانكفاء والتراجع عند نقطة ما من التطوّر". بلقزيز، عبد الإله، من النهضة إلى الحداثة، مرجع سابق، ص 203

[71]- العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 61

الحديث عن الحداثة، ولا يتحرّج من رفض المقاربة الفلسفية للمفهوم نظراً لمجافاتها لمنطق البحث التاريخي[72]، معتبراً أنّ "الفيلسوف يصغي، دائماً، لزميله المُتكلم، وعندما يختار بينه وبين المؤرخ، فإنّه يختار الأول"[73]. ماذا يقول المؤرخ (والتاريخ من ثَمَّ) عن الحداثة؟ يقول إنّها سيرورة، عملية تحديث اشتملت على مختلف قطاعات المجتمعات الغربية، وأدّت إلى خروجها من عصورها الوسطى، لا يقول عنها إنّها وضع جامدٌ لا تتغيّر؛ بل إنه أول من ينبّه إلى نسبية مفهومها، وأنّ ما يعنيه منها أنّها واقع معيش قبل كلّ شيء. يعي العروي جيداً، من هذا المنظور، زئبقيةَ مفهوم الحداثة، وصعوبة وضع اليد على ماهيتها، وما لجوؤه إلى مفهوم التحديث إلا دليل على ذلك.

يؤكد أننا "لا يمكن أن ندرك الحداثة، من حيث هي مجموع السمات التي تُميّز مجتمعاً ما، إلا باعتبارها سيرورة غير متوازنة وغير مكتملة دائماً"[74]. لذلك نجده يشدّد على تاريخية الحداثة، على تعقّد مستوياتها، وعدم تناغمها في كثيرٍ من الأحيان، لكنّه لا يستنتج من ذلك ما يستنتجه نقادها[75]؛ بل يُفضّل مقاربة المفهوم من جهة صلته بالإصلاح، وما طرحه من مفارقات وصعوبات على الوعي العربي منذ عصر النهضة[76].

لا يعنينا كثيراً الخوض في تفاصيل تصوّر العروي للحداثة، بقدر ما يهمّنا فهم الأسباب التي جعلته يتّخذ منها مدار كلّ أعماله، والتي يتربّع على رأسها عامل التأخر التاريخي، الذي هجس به مشروعه الفكري برمّته. من يتعقّب تلقّي فكرة الحداثة في متون الفكر العربي يمكنه أن يقف على أكثر من موقف تجاهها، والعروي لا يأبه للانتقادات والاعتراضات، التي شهرها أعداء الحداثة في وجه مشروعه الفكري، سواء منهم الذين رفضوها باسم التقليد والأصالة، أم الذين رفضوها باسم نقد الغرب لها ومجاوزتها، تحت راية فكر ما بعد الحداثة[77]؛ بل إنّه يؤكد، ضداً لذلك، حتمية الحداثة بالنسبة إلينا اليوم.

---

[72]- "إنّ الذين يقدّمون أنفسهم، عندنا، كفلاسفة، سواء كانوا كتاباً أم مفكرين، إنّما هم، في الحقيقة، معاصرون لابن حزم، وللغزالي، وابن تيمية، حتى عندما يسهبون في الاستشهاد بميشيل فوكو، وفيتشجنشتاين. دليلهم الوحيد هو: إنّ الحداثة مفهوم زئبقي. إذا كان التاريخ يعني التغيير المستمر، الموت والتجدد، فإنّ كلّ شيء يمكن أن يبدو حديثاً في لحظة، وسابقاً للحداثة مباشرة بعد ذلك؛ ولا يمكن أن نقول عن شيء ما إنه حديث، إذا نظرنا إليه من زاوية الحقبة الزمنية الطويلة." A. Laroui, Islamisme, Modernisme, Libéralisme, op, cit. p.50.

[73]- Ibid, p. 51.

[74]- A, Laruoi, Islam et Modernité, Beyrouth, Centre culturel arabe, 2009, p. 69.

[75]- كتاب طه عبد الرحمن: روح الحداثة، يبقى خير مثال على ذلك.

[76]- A. Laroui, Islamisme, Modernisme, Libéralisme, op, cit. p.50.

[77]- يقول العروي، في معرض حديثه عن عوائق التحديث: "العائق الأول، كما تبيّن، فكري. وهو المعارضة الغبية الجاهلة، أو التفنيد الماكر. القول إنّ الحداثة كانت مروقاً، تنطّعاً، جهالة، ندم عليها أصحابها، فلزمت التوبة على القائمين عليها، والقائلين بها، والداعين إليها. هذا عائقٌ لا سبيل إلى استئصاله، فأمره موكول إلى الحداثة ذاتها، إمّا تقهره، وإمّا يتلفها. وإذا كان التلف، فكلنا خاسرون". العروي، عوائق التحديث، ص 23

نقرأ له في هذا السياق قوله؛ "الحداثة موجة. العوم ضدّها مخاطرة. ماذا يبقى؟ إما الغوص حتى تمرّ الموجة فوقنا، فنظلّ حثالة، وإمّا أن نعوم معها بكلّ ما لدينا من قوة، فنكون من الناجين في أيّة رتبة كانت"[78].

واضحٌ أنّ موقفاً حتمياً من الحداثة والتاريخ يثوي وراء هذا القول؛ إذ اعتبار الحداثة مسألةً حتميةً للخروج من خندق التأخر التاريخي ينمّ عن وعيٍ بوحدة مسار التاريخ الكوني، وصيرورة الحداثة الغربية أفقاً يرنو إليه العرب.

يدرك العروي أنّ عوائق التحديث كثيرة، وأنّ معظمها شديد الصلة بالثقافة التقليدية الراسخة في المجتمعات العربية؛ بل إنّ نقده الصارم والجذري لدعوة الأصالة لم يكن إلا تعبيراً عن وعيه بمدى توغّلها في شرايين الثقافة العربية؛ لذلك يمكن القول إنّ نقد التراث، ونقد ثقافة التقليد، كان مدخلاً للتقعيد للحداثة، والتأسيس لوعي تاريخي بها.

لم يكتب العروي كتاباً يحمل عنوان "مفهوم الحداثة"، ولو أنّه فعل ذلك لتضمّن الكتابُ ذاك ما هو مفصلٌ في إنتاجه النظري كلّه؛ بل ارتأى التفكير في عوائق الحداثة والتحديث، وإنجاز تفكيك لأسسها الإيديولوجية والثقافية، انطلاقاً من منظور تاريخي، ولو أنّ الرجل لم يُقدّم للثقافة العربية إلا هذا العمل، لكان ذلك يكفيه لانتزاع الاعتراف به واحداً من كبار رموز هذه الثقافة.

---

[78]- المصدر نفسه، ص 23

خاتمة:

أراد العروي لأعماله أن تكون أجزاءً لنسقٍ نظريٍ واحد، وحتى ما أصدره من روايات، وأعمال أدبية، وترجمات، يمكن أن نجد له صلة وصلٍ قوية تربطه بهذا النسق[79]. لا يعني هذا أنّنا أمم فكرٍ حدّد كل مواقفه منذ البداية، وتعالى على الواقع وطوارئه، كما لا يعني أنّ ما ألّفه هذا المثقف يمثّل نسقاً مغلقاً، أو برنامج عملٍ حقّق كلّ الغايات التي أعلن عنها؛ فقيمة مشروع العروي تكمن في قوّته التشخيصية، التي مكّنته من وضع اليد على مكامن الخلل، التي تعتور الوعي العربي بالراهن والواقع، كما تَكمُن في راديكالية مواقفه، ووضوحها، وقصدها إلى الحسم، وليس في تمسّك العروي بمواقفه (التاريخانية، القطيعة، الثورة الثقافية... إلخ) طيلة هذه المدّة، التي تناهز نصف قرن، ما من شأنه أن يقدح في قيمة مشروعه، أو أن يُلصق به تهمة الجمود، والعناد، والغربة عن الواقع، ومستجدّاته، مادامتِ الشروط المبرّرة لمواقفه تلك لا تزال قائمة، وطالما أنّ ما نافح، من أجل إدراكه وترسيخه في أمشاج الثقافة العربية، من حداثةٍ وعقلانيةٍ وحريةٍ، لا يزالُ على رأس جدول أعمال الفكر العربي إلى اليوم.

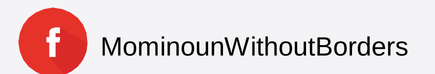
---

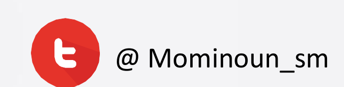
[79]- انظر ما قاله عن علاقة رجل الذكرى برواية الآفة، في: العروي، رجل الذكرى، ص 6

مسرد المراجع والاحالات:

- العروي، عبد الله، في نقد الإيديولوجيا (حوار مع مجلة النهضة)، مجلة النهضة، الرباط؛ العدد الثامن، ربيع صيف 2014م
- العروي، عبد الله، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت؛ ط2، 1999
- العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 1998م.
- العروي، عبد الله، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط7، 2001م.
- العروي، عبد الله، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2008م.
- العروي، عبد الله، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2008م.
- العروي، عبد الله، مفهوم العقل؛ مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1997م
- العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2005م.
- العروي، عبد الله، رجل الذكرى، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2014م.
- العروي، عبد الله، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط7، 2003م.
- سعيد بنسعيد العلوي في مقاله: النقد الإيديولوجي وتحديث العقل العربي، ضمن: بسام كردي، محاورة فكر عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000م.
- سيف، أنطوان، المفهوم والعقل عند العروي، مجلة النهضة، العدد الثامن.
- الصغير، عبد المجيد، في البدء كانت السياسة- إشكالية التأصيل للنهضة والديمقراطية في المجتمع المغربي، سلسلة المعرفة للجميع، الرباط؛ العدد السابع، 1999م.
- -عبد اللطيف، كمال، الفكر الفلسفي في المغرب، قراءة في أعمال الجابري والعروي، البيضاء، إفريقيا الشرق، ط1، 2003م.
- بلقزيز، عبد الإله، العرب والحداثة؛ الجزء الثاني: من النهضة إلى الحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009م.
- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993م، ص14.
- أفاية، محمد نور الدين، في النقد الفلسفي المعاصر- مصادره الغربية وتجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014م.
- George Labica, Les arabes, M. Jourdain et la dialectique, in, autour de la pensée de la pensée de Abdallah Laroui, op, cit.
- Laroui, Islamisme, Modernisme, Libéralisme, Casablanca, Centre culturel arabe, 1997
- Hicham Djait, La crise des intellectuels arabes, in, autour de la pensée de Abdallah Laroui,op, cit.
- Abdallah Laroui, Islam et Histoire, Essai d'épistémologie, Paris, Albin Michel, 1999.









الرباط – المملكة المغربية
ص.ب : 10569
هـاتـف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com